Teología 76 (2000/2) pp. 47-63

VIDA Y CONOCIMIENTO DE DIOS EN SAN GREGORIO DE NISA

San Gregorio de Nisa (s. IV), en la *Vida de Moisés*, nos presenta el itinerario que Moisés realiza en su vida como símbolo del ascenso del alma hacia Dios con el objeto de que sirva como "faro" para los lectores. En este camino podemos observar tres momentos fundamentales con respecto al conocimiento de Dios (*theognosía*), constituidos por las tres teofanías, es decir, las tres manifestaciones divinas: la primera se encuadra en el episodio de la zarza ardiente, la segunda sucede en el monte Sinaí donde Moisés recibe las Tablas de la Ley, y la tercera se produce frente a la hendidura de una roca en la que se coloca el Patriarca. A partir de las interpretaciones alegóricas que el autor ofrece de estas visiones, es posible descubrir una relación de reciprocidad entre vida (*bíos/zoé*) y conocimiento de Dios. Para confirmar y precisar esta observación, es conveniente pasar revista a esos tres pasajes destacando algunos detalles significativos.

Primera teofanía

Moisés se hallaba en paz y en una vida retirada apacentando ovejas, cuando Dios atrajo su atención a través de una zarza que ardía sin consumirse. San Gregorio interpreta la zarza como símbolo de la encarnación, ya que a través de ella se manifestó Dios, y deduce del episodio que para acceder al conocimiento de Cristo es necesario un camino de virtud:

> Cuando estemos dedicados a esta paz y a este pacífico reposo, entonces brillará la verdad, llenando de luz con sus propios destellos los ojos del alma (*tàs tês psychês ópseis*) (II, 19).[1]

1. La numeración de los párrafos citados de *Vida de Moisés* (en adelante VDM) pertenece a la edición de M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa, la vita de Mose* (Venezia, Fondazione Lorenzo Valla, 1984), seguida por L. MATEO SECO, *Sobre la vida de Moisés* (Madrid, Ciudad Nueva, 1993) –de cuya obra han sido tomadas las traducciones en el presente trabajo– divisiones que se fundamentan, con algunas variantes, en la distribución del texto griego establecida por J. DANIÉLOU, *La vie de Moïse ou traité de la Perfection en matière de vertu* (Paris, Sources Chretiennes, 1968), y a la cual se asimila la de la edición Lumen (Ichthys): *Camino a la Perfección de la virtud (Vida de Moisés)*, Bs. As., 1991. Se aclarará cuando se trate de una traducción mía.

A continuación, el Patriarca, frente a la presencia divina, es invitado a descalzarse, y nuestro autor explica la causa:

> De esta luz aprendemos lo que tenemos que hacer para permanecer dentro de los resplandores de la luz verdadera: que no es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la cual se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena, de la que fue revestida la naturaleza en el principio, cuando fuimos desnudados a causa de la desobediencia a la voluntad divina (II, 22).

El pecado ha dañado la naturaleza humana y, por tanto, su capacidad cognitiva en el camino del conocimiento divino. De ahí que el paso siguiente para acercarse a la luz (si consideramos como primero ese estado de paz previo) sea liberar el alma de sus ligaduras. La purificación de vida vuelve a ser trampolín para un conocimiento más elevado de Dios:

> Si hacemos esto se seguirá el conocimiento de la verdad (*tês aletheías gnósis*), pues ella misma se manifestará a sí misma, ya que el conocimiento de lo que es (*toû óntos epígnosis*) se convierte en purificación de la opinión en torno a lo que no es (*tês perí tò me òn hypolépseos kathársion gígnetai*) (II, 22).

Dado que tanto los sentidos como el pensamiento llevan a engaño (vale decir, considerar el no ser como ser), es necesaria la purificación de los sentidos y del modo de conocer:

> A mi parecer, esta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser (*tês toû óntos katanoéseos*). El error es una ilusión que se produce en el pensamiento (*diánoia*) en torno a lo que no es, como si lo que no existe (*hypárchontos*) tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe (*he toû óntos*[2] *asphalès katanóesis*). Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en altas meditaciones, conocerá con esfuerzo (*mógis katanoései*) qué es lo verdaderamente existente (*alethòs phýsei ón*) –aquello que tiene el ser por su propia naturaleza–, y qué es lo no existente (*tò mè ón*), es decir, aquello que tiene ser sólo en la apariencia (*dokeîn*) al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma (II, 23).

2. Prefiero traducir *tò ón* como "lo que es". Esto vale también para los siguientes pasajes en los que L. Mateo Seco traduce como "existir".

Como consecuencia de esta purificación, Dios se le revela a Moisés como ser, a partir de lo cual comenta Gregorio:

> Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor (él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él); aquello que no tiene necesidad de algo ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe (*tò óntos ón*) y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad (II, 25).

La visión de Dios tiene una repercusión directa en la vida de quien lo ve:

> ...fortalecido con la teofanía que ha visto, recibe el mandato de liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios (I, 21).

W. Völker considera que para Gregorio "dirigir la mirada a Dios es de central importancia, ya que eso representa una fuente secreta de energía".[3] En efecto, aquí, a través de la vivificación del bastón, se manifiesta el poder de Dios y que él es vida, y consecuencia de esta visión divina es la fortaleza que recibe Moisés: un impulso nuevo a la acción, a la liberación propia y de otros de la tiranía del tentador.

Segunda teofanía

La segunda teofanía se produce en el monte Sinaí y supone diversas etapas que serán explicadas como pasos necesarios para el conocimiento divino: el lavado de las vestiduras, la abstinencia de relaciones conyugales y el apartamiento de los animales de la montaña, el resonar de trompetas, la penetración en la nube, la entrada en el templo y en el *ádyton*, y la visión de las vestiduras sacerdotales.

Preparación para el ascenso al monte: el lavado de las vestiduras, la abstinencia de relaciones conyugales y alejamiento de las bestias

El hecho de que para comenzar el ascenso al monte deba el pueblo lavar sus vestiduras y abstenerse por tres días del trato ordina-

3. W. WÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 229 (las traducciones del italiano son mías).

rio con la esposa (la sensibilidad es esa compañera) simboliza la purificación necesaria –respecto del alma y cuerpo– para iniciarse en el conocimiento de Dios. Al afirmar que "debemos estar puros ante quien ve en nuestro interior" (II, 154), se evidencia el aspecto activo de este "objeto de conocimiento" y la interacción entre el hombre y Dios.

Además, la orden de apartar los animales del monte se entiende como deber sobrepasar el conocimiento proveniente de los sentidos:

> Pues es propio de la naturaleza de los irracionales (*álogon*) conducirse por la sola sensación (*tò kat' aísthesin*), sin el razonamiento (*dícha diánoia*) (II, 156).[4]

Pero esa humana facultad de pensar, *diánoia*, también necesita purificación:

> ...la contemplación de Dios (*toû theoû theoría*) no tiene lugar ni en el ámbito de lo que se ve, ni en el ámbito de lo que se oye. No se aferra con ninguno de los conceptos habituales (*tôn synéthon noemáton*) [...]. No consiste en ninguna de las cosas que ordinariamente (*synéthos*) *suben hasta el corazón del hombre.*[5] Quien intenta acceder al conocimiento de las cosas de arriba debe limpiar previamente sus costumbres (*trópon*) de todo impulso sensible e irracional, purificar cualquier opinión (*pâsan dóxan*) proveniente de una precomprensión anterior al pensamiento y apartarse de la relación ordinaria (*synéthous homilías*) con la propia compañera, esto es con la sensibilidad que en cierto sentido está unida a nuestra propia naturaleza como esposa y compañera (II, 157).

Llaman la atención las numerosas referencias a lo "habitual" (*synéthon, synéthos, trópon, synéthous*) de los sentidos y del discurrir de la inteligencia, que indican que el conocimiento de Dios no es aquello que sucede cotidianamente en la naturaleza humana, sino que se trata de algo "extraordinario". De aquí que Gregorio sugiera una preparación especial y aun que "elijan [...] a quien pueda acoger las cosas divinas" (II, 160). Ejemplo de quienes no están preparados para esta comprensión son los herejes, cuyas creencias son el producto de un modo de conocer errado:

4. Traducción mía.
5. 1 Cor 2, 9.

> Algunos no limpios y muy manchados en el ropaje de la vida, anteponiendo su propia percepción irracional (*tèn álogon aísthesin*) se atreven a la divina ascensión, de donde son lapidados por sus propios razonamientos (*toîs idíois heautôn logismoîs*). Pues las opiniones heréticas son simplemente algunas piedras que cubren al inventor de las doctrinas perversas (II, 161).[6]

Comienzo de ascensión al monte: el sonido de trompetas

Luego, Moisés comienza el ascenso al monte escarpado y difícil –símbolo de la teología– que, rodeado de fuego y cubierto de tinieblas, causa espanto a todos. A tal espectáculo se le suma un fortísimo y terrible fragor de trompetas, que a medida que el Patriarca avanza –solo, pues la turba quedó en la base– se vuelven más fuertes y aterradoras, aludiendo al temor que causa la sagrada presencia divina. De este pasaje, el Niseno ofrece dos interpretaciones: por un lado, las trompetas indican el misterio de la encarnación profetizada en el Antiguo Testamento y manifestada (con un "sonido más terrible") por el Nuevo, misterio que no todos comprenderán sino quien haya sido iniciado en él y se encargue de enseñar al pueblo. La otra lectura de este episodio entiende que las trompetas refieren la posibilidad de conocer a Dios a través de "la disposición de las maravillas del universo" (II, 168). Gregorio señala así –como explica J. Daniélou–[7] que aunque la esencia de Dios es incognoscible, su existencia se manifiesta a través de sus obras. Observamos entonces que una etapa del conocimiento de Dios, accesible también a los sabios paganos, es la contemplación de la creación.

El acceso a la tiniebla

Luego de oír las trompetas, Moisés entra en una tiniebla y en ella ve a Dios. Gregorio mismo, para explicar ese pasaje, recurre a la comparación con la primera teofanía, en la cual se ve lo divino en la luz; ahora, en cambio, esto se produce en la tiniebla, lo que significa comprender que Dios es invisible:

> Porque el conocimiento de la piedad en el comienzo se hace luz en quienes lo reciben. En efecto, lo contrario a la piedad lo concebimos como tiniebla y el apartamiento de la tiniebla se produce mediante la participación en la luz. Pero al seguir la mente (*noûs*) avanzando

6. Traducción mía prefiriendo la versión de Simonetti (ob. cit.).
7. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, 217, n. 1 (citado por L. Mateo Seco, ob. cit., 173).

> en la comprensión del conocimiento de los seres (*tês tôn ónton katanoéseos*) mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación (*theoría*), tanto más percibe (*horâ*) que la naturaleza divina es invisible (*atheóreton*) (II, 162).

y continúa profundizando:

> ...(la mente) abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver (*he diánoia dokeî blépein*), marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia (*tês diánoias*) en lo invisible (*tò athéaton*) e incomprensible (*akatálepton*), y allí ve (*íde*) a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento (*eídesis*) de lo que buscamos: en ver en el no ver (*tò ideîn en tô mè ideîn*), [...] el conocimiento de la esencia divina (*tês theías ousías tèn gnósin*) no sólo es inaccesible (*anéphikton*) a los hombres sino a toda naturaleza intelectual (*ou mónon toîs anthrópois allà kaì páse tê noetê phýsei*) [...] (Moisés) conoce (*gnônai*) que la Divinidad por su propia naturaleza es aquello que supera todo conocimiento y comprehensión (*ho páses gnóseos te kaì katalépseos estin anóteron*) (II, 163-164).

Dios es conocido en la tiniebla y como tiniebla. Cabe destacar que si bien ya antes se habló sobre la necesidad de purificarse de la percepción sensible y del modo cotidiano de conocimiento, sin embargo, en este momento el conocimiento es explicado como visión a través de términos propios de la percepción sensible-inteligible "ver": *ideîn*, *horáo*, *blépo*, *theáomai*, *theoréo* pero claramente trasladados a nivel espiritual. Así, dado que Dios está por encima de lo que se percibe con los sentidos y la inteligencia, lo único que queda a dicha forma de expresión es la negación de la misma, y para decir lo indecible se recurre a la paradoja: "ver en el no ver", casi –se podría pensar– única forma de manifestar lo que no pertenece a lo habitual del hombre con palabras o códigos comunes a los hombres. W. Völker comenta este modo de expresión antitético:

> Gregorio [...] comparte con los místicos de los siglos posteriores, con su gusto por la antítesis, una precisa actitud espiritual, que quiere demostrar, a través de frases contradictorias, el misterio sublime que supera toda comprensión humana en su naturaleza enigmática.[8]

8. W. WÖLKER, ob. cit., 180.

Finalmente, agregamos que Moisés en la tiniebla es instruido en la piedad (*eusébeia*) que consta de dos aspectos: uno en relación al verdadero conocimiento de Dios, que consiste en no tener ningún preconcepto de él en base a las cosas conocidas; el otro, el aprendizaje de cómo se conduce rectamente la vida virtuosa (II, 166). Ambos planos están íntimamente relacionados, se suponen mutuamente y a la vez cada uno es fundamento para el crecimiento del otro. En consecuencia podemos decir, por un lado, que el conocimiento de Dios es vital para el cristiano; es decir, le proporciona vida y fuerza. Y por el otro, que la vida cristiana implica en sí misma el conocimiento de Dios.

Entrada en el templo y en el Ádyton

A pesar de que el paso fundamental en el conocimiento de Dios consiste en la comprensión de que él es incognoscible, ese conocimiento, sin embargo, puede aumentar constantemente. Esto se advierte en que Moisés es invitado al interior del templo y allí lo contempla admirablemente adornado (II, 170 y ss.). Gregorio considera estos adornos como signos de las virtudes cristianas, por ejemplo: "los tapices que circundan la tienda significan la unanimidad de amor y de paz entre los creyentes" (II, 186).

Detrás de las pieles se encuentra el lugar más sagrado: el Santo de los Santos o *Ádyton* ("lo inaccesible"). Gregorio entonces duda de poder dar una interpretación de lo que pertenece a las profundidades de Dios, que sólo el "Espíritu puede sondear" (II, 172), y propone de modo hipotético y a consideración del oyente que la tienda es símbolo de Cristo, *"fuerza de Dios y sabiduría de Dios*.[9] Más adelante considera el *Ádyton* como lo más secreto en el misterio del conocimiento divino:

> Si el interior, que es denominado Santo de los Santos, es inaccesible a la mayoría, no pensaremos que esto mismo desentone con la coherencia de lo interpretado. Pues verdaderamente cosa santa, y santa entre las santas, incomprensible e intangible a la mayoría, es la verdad de los seres (*álepton*[10] *kaì aprósiton he tôn ónton alétheia*); es-

9. 1 Cor 1, 24.

10. J. DANIÉLOU (*Moïse*, 91) hace notar la acumulación de formas negativas *(álepton, aprósiton, ádyton, apórreton)*, típicas del lenguaje teológico de la época para indicar la trascendencia e imposibilidad de conocer a Dios.

> tando asentada esta en lo secreto e inefable de la tienda del misterio es necesario que quede sin inquirir el conocimiento de los seres que superan la comprensión (por parte de nosotros) (*tôn hypér katálepsin ónton tèn katanóesin*), creyendo (*pisteúontas*) eso sí que lo buscado existe, que ciertamente no se encuentra frente a los ojos de todos, sino que permanece inefable en lo secreto del pensamiento (*en toîs ádytois tês dianoías*) (II, 188).[11]

En este pasaje podemos distinguir el tercer nivel en el conocimiento de Dios: el primero es aquel al que todos pueden acceder; el segundo, más elevado, no posible para la mayoría que se vio en la primera teofanía y consiste en el conocimiento del Ser; y el tercero, más elevado aun, posible para pocos, que revela lo incognoscible de la esencia del Ser. Frente al misterio, la fe suple lo que la capacidad comprensiva no puede entender. Pero esa creencia (*pístis*) de que lo buscado "es", no debe ser confundida con la creencia-opinión (*nomízo*) acerca de lo que Dios sea: un ser pasible de ser conocido como cualquier otra cosa; ciertamente los que lo interpretaron de este modo ya no accedieron al segundo nivel.[12] Por el contrario, en este episodio se trataría de la fe de quien, habiendo comprendido que no puede conocer la esencia del Ser, no duda de que "es".

Contemplación de las vestiduras sacerdotales

Posteriormente, Moisés es llevado, en el monte, a contemplar la vestimenta sacerdotal, símbolo de la virtud. El ascenso es dado tanto por un mayor conocimiento de Dios como por un mayor conocimiento de la virtud, íntimamente unido a la práctica de ella:

> ...en lo que toca a la vida superior, es necesario unir la filosofía práctica a la que se realiza en la contemplación, de forma que el corazón se convierte en símbolo de la contemplación y los brazos de las obras (II, 200).

Vida y virtud se entrelazan estrechamente en una cadena ascendente permanente.

11. Traducción mía.
12. *Vide infra* VDM II, 234, 6.

Tercera teofanía

Moisés, incendiado por la belleza/bondad de Dios, le pide verlo cara a cara. Lo novedoso de esta tercera teofanía con respecto a las anteriores es que Moisés pide a Dios verlo, aunque de alguna manera ya "lo ha visto", pero justamente, porque "lo ha visto" antes es que desea contemplar más. Lo bello/bueno (*kálon*) lo atrae más y más, y eso provoca un intenso deseo amoroso en quien conoce a Dios. Lo "bello por naturaleza" se identifica con el Bien en sí, con el Ser, con Dios:

> Me parece que tal sentir es propio del alma que se halla en una disposición amorosa (*erotikê* [...] *diathései*), hacia lo bello por naturaleza, (alma) a la cual la esperanza que proviene de la visión de lo bello la empujó hacia lo (bello) que está más allá (*he elpís apò toû ophthéntos kaloû prós tò hyperkeímenon*), encendiendo siempre el deseo hacia lo oculto a través de lo que va siendo conseguido, de donde el vehemente amante de la belleza (*ho sphodrós erastés*) tomando lo que siempre se le manifiesta como imagen de lo deseado, desea aún saciarse con el original mismo de la imagen (II, 231).[13]
> ...esto quiere la súplica osada y que sobrepasa el límite del deseo: gozar de la belleza, no a través de ciertos espejos y reflejos, sino cara a cara (II, 232).

Y Moisés recibe esta respuesta divina: "No podrás ver mi rostro; en efecto, ningún hombre verá mi rostro y vivirá" (II, 233),[14] de la cual Gregorio ofrece dos interpretaciones.

La primera: Dios es verdad y vida.
Quien se engaña al conocerlo no tiene vida

A partir de la respuesta "no vivirá", nuestro autor presenta un razonamiento sobre la relación vida (*zoé*)-Dios. Dios, que es verdad y vida, es vivificador (*zoopoión*) por naturaleza, por lo cual su presencia no puede ser causa de muerte:

> ...¿cómo el rostro de la vida podría llegar a ser causa de muerte para los que se han acercado? Pero puesto que por un lado lo divino es vivificante por naturaleza, y por otro lado, señal propia de la divina

13. Traducción mía.
14. Éx 33, 20.

> naturaleza es estar más allá de todo signo distintivo (*gnorísmatos*), pues bien, quien por haberse desviado de lo que realmente es hacia lo que se cree que es por la imaginación comprensiva, cree que Dios es alguno de los (entes) que se conocen, no tiene vida (*zoèn ouk échei*) (II, 234).[15]

Ya en la Introducción (I, 5), Gregorio había explicado que la perfección de las cosas que se mide con la percepción es comprendida por límites determinados, mientras que todo bien, por su propia naturaleza, no tiene límites, sino que es limitado por la proximidad de su contrario (como, por ejemplo, el fin de la vida es el comienzo de la muerte). De esto resulta engañoso aplicar el modo de conocimiento de las cosas sensibles (*aisthetá*) a las inteligibles (*noetá*). El *gnórisma* es el signo distintivo que permite el conocimiento. Pero Dios, que es ilimitado, tiene por *gnórisma* estar por encima de toda señal de conocimiento. De aquí entonces deduce también que si Dios es vida, es verdad y es ilimitado, el que alguien pretenda conocer a Dios como algo limitado significa que, lejos de conocer la verdad, se habrá engañado, y puesto que la verdad es vivificadora, estar apartado de esta es carecer de vida.

Es oportuno llamar la atención sobre el hecho de que Gregorio aluda permanentemente a la superioridad del Ser a través de formas compuestas con las preposiciones *aná* o *hypér* para manifestar que Dios está por encima del conocimiento humano. En relación con este aspecto de infinita superioridad de lo divino con respecto al hombre, puede mencionarse también el uso de algunos adjetivos característicos como *anéphicton* o *achóreton*: por ejemplo, la esencia de Dios es inalcanzable, inabarcable (*anéphicton*); para la naturaleza humana, Dios es *achóreton* (i.e. que no puede estar contenido en el espacio, infinito).

Ahora bien, al ser Dios infinito, inabarcable, insuperable, el deseo humano de conocer plenamente a Dios no puede ser satisfecho, pero la conciencia de esa insatisfacción es precisamente conocimiento de Dios: "Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la satisfacción del deseo (*epithymía*)" (II, 239). Esta imposibilidad de conocer a Dios está íntimamente relacionada con la imposibilidad de vivir la virtud en forma perfecta y acabada. Por ello, san Gregorio ha advertido en el Prefacio que, aunque sea imposible arribar

15. Traducción mía.

a la perfección, conviene mostrar todo empeño para no ser privado de la perfección posible y, en cambio, adquirir de ella cuanto se pueda contener en el interior; y concluye: "Quizá la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien" (I, 10).

Verdad y vida son esencia de la divinidad que es una; para entender esa complejidad, el hombre distingue ambos aspectos, pero para acercarse a cada uno no puede prescindir del otro.[16] El conocer la verdad implica vida, de modo que también aquí se podría hablar de un conocimiento vital. Y nosotros podemos deducir: así como el que no conoce la verdad no tiene vida, quien no vive la virtud no puede conocer la verdad.

La segunda: Dios es Virtud y Vida.
Quien no sigue la virtud no vive

El pedido de Moisés de ver el rostro de Dios obtiene como respuesta, además, el que se le conceda ubicarse sobre una roca y ver la espalda de Dios cuando pase su gloria. ¿Qué significa este detalle de la vida del Patriarca? San Gregorio interpreta que Dios, al mostrarle el lugar a Moisés, lo está excitando a la carrera de virtud ya que al hablar del "lugar" junto a Dios, no se habla de cantidad, y por lo tanto la expresión tiene el sentido de lanzarse incesantemente en la carrera del bien (II, 242). Por otro lado, Dios, al prometerle estabilidad en la piedra, le muestra el modo de correr la carrera: mantenerse en la peña significa que mientras más se mantiene uno en el bien, tanto más se consuma la carrera de la virtud (II, 243 y 244).

Según nuestro autor, "ver la espalda de Dios"[17] significa no enfrentarse a él sino seguirlo, no oponérsele, ya que "El bien no mira en forma opuesta al bien sino que lo sigue" (II, 253).[18]

16. W. WÖLKER (ob. cit., 177) comenta el pensamiento de Gregorio respecto a la diversidad de nombres de Dios: "¿Cómo se puede, en sustancia, juntar en una multitud de nombres, si la naturaleza de Dios es 'una sola, simple y no compuesta'? Se trata, en rigor, sólo de una apariencia de multiplicidad, que está condicionada por la capacidad comprensiva del hombre, mientras la sustancia divina en sí no es tocada" (citando *Eun.* II, 475 y 477).

17. Éx 33, 23.

18. Para la interpretación del pasaje, el Obispo de Nisa ha acudido –en II, 251– a un pasaje del Nuevo Testamento: Moisés, que solicita ver el rostro de Dios, es comparado con aquel discípulo que pide a Jesús la vida eterna y él lo invita a que lo siga.

> Lo que conocemos como contrario al bien, eso se le pone en frente. El mal mira a la virtud en sentido contrario... Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá (*oû zésetai*) como atestigua la palabra divina: *Nadie verá el rostro del Señor y vivirá* (II, 254).

Esta cita manifiesta que el conocimiento de Dios está esencialmente ligado a la vida de virtud, y la causa por la cual conocer a Dios implica vida de virtud para quien conoce reside en el hecho de que Dios es virtud y vida. Por lo tanto, quien se opone a la virtud carece de vida. Si en II, 134 se habló de la *phýsis* vivificadora de Dios, luego, podemos conjeturar que si Dios es el Bien (*tò agathón*, I, 7) tiene una *phýsis* "bienhechora", es decir que por el contacto con la divinidad, con el Bien, el hombre no puede no hacerse mejor, y en la medida en que conoce el Bien, ansía realizarlo y participar más de él.

Retomando la frase divina de II, 233: "el hombre no verá el rostro de Dios y vivirá", le da ahora una interpretación nueva con respecto a la ofrecida en II, 234-235. Se trata de una perspectiva complementaria de aquella porque en ambos casos el "no vivir" se opone al designio divino sobre el hombre; allí (II, 234 y ss.) lo hace en un sentido cognoscitivo: Dios es vida y verdad, y quien se engaña en el conocimiento divino no tiene vida, mientras que aquí (II, 254) lo hace en un sentido moral: Dios es vida y virtud, y quien no vive según la virtud está muerto.

Para seguir a Dios es necesario "ubicarse en la roca", en Cristo, poseer convicciones estables sobre el bien (esto sería la fe), sin lo cual no se puede llegar a la cumbre de la virtud:

> Quien es inestable y vacilante en cuanto a la base de sus convicciones, por carecer de una segura estabilidad en el bien, *sacudido por las olas y llevado de un lado a otro*, como dice el Apóstol,[19] al estar agitado y dudoso en su concepción de los seres, jamás alcanzará la cumbre de la virtud (II, 243).

En II, 174, Gregorio afirmaba: "Esta tienda es Cristo, *fuerza y sabiduría de Dios*[20]... (esta tienda) es en cierto modo increada y creada...". Al decir "increada" observamos la identidad que con Dios tiene Cristo, siendo este la *zoé* misma; al decir "creada", él asimila la

19. Ef 4, 14.
20. 1 Cor 1, 24.

bíos humana, con toda la temporalidad que ello implica. Cristo está simbolizado en la roca en que debe ubicarse Moisés para ver a Dios, porque es a través de la *bíos* de Cristo y de su imitación, que nos acercamos a la *zoé* divina, de la cual somos partícipes.

> Pero si alguien, como dice el salmo, saca sus pies del seno del abismo[21] y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta)[22] cuanto más *firme e inamovible* se hace en el bien conforme al consejo de san Pablo,[23] tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas: en su marcha hacia arriba, el corazón (*tèn kardían*), por su seguridad en el bien, le sirve de alas (II, 244).

Ya en la primera teofanía (II, 19), Gregorio había interpretado algunas figuras del pasaje como símbolos de Cristo. Allí se ponía de manifiesto la relación del hombre mutable con Cristo, quien, hecho hombre, permanece inmutable en el bien y lleva al hombre a participar de la inmutabilidad divina. A partir de la revelación de Dios a Moisés a través de la zarza, nuestro autor ha hablado del ser inmutable y, con motivo de los cambios de la mano de Moisés –que cuando la alejaba tenía blancura de nieve y al acercarla recuperaba su color natural–, explicó:

> ...la mano (por Jesús) se encontraba entre nosotros y había tomado nuestro color; lejos de que su naturaleza inalterable se haya tornado pasible, es la nuestra, por el contrario, sujeta a los cambios, la que es pasible y fue transfigurada tornándose inalterable por participación de la inmutabilidad divina (II, 30).[24]

Es interesante notar que este texto pone en relación la mutabilidad de la *bíos* humana y la inmutabilidad de la *zoé* divina. A Dios se lo conoce en la medida en que se lo sigue en su "inmutabilidad":

> Por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que él conduzca, eso es ver a Dios. [...] Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía (II, 252).

21. Sal 40, 3.
22. 1 Cor 10, 4.
23. 1 Cor 15, 58.
24. Traducción mía.

Si Gregorio destaca que Moisés, después de todas su peripecias pasadas con sus etapas y teofanías, apenas es digno de esta gracia (seguir a Dios), vemos que para nuestro autor la gran consecuencia del conocimiento divino es llevar una vida acorde a "lo visto" –siguiendo a Dios–, es el no vacilar, el permanecer firme en el Bien por la fe *(pístis)* que se alimenta con el conocimiento de Dios.

Conclusión

En la primera teofanía se pone de manifiesto que es necesaria la paz para que la verdad se revele, pero esa revelación es paulatina; y en la medida en que se vive la virtud –esto es: despojarse de lo que no es– se avanza hacia la cumbre de la revelación del que "es". El hombre se relaciona con la divinidad, que no sólo es "objeto" de su conocimiento ya que para conocer a Dios es indispensable la acción de él, su revelación, sin la cual sería imposible contemplarlo. Dios se manifiesta en la luz, luz que se entiende como comprensión del "ser" y del engaño de quienes consideran lo que no es (todo lo que se percibe con los sentidos y con la inteligencia) como ser. Como consecuencia de ver la luz, Moisés se fortalece para poder ayudar a los demás a liberarse de la tiranía del tentador.

En la segunda teofanía observamos que para acercarse al conocimiento divino es necesaria una preparación un tanto semejante a la de la primera, que consiste en la purificación de vida (alma y cuerpo) y también del pensamiento, de modo de sobrepasar el conocimiento que viene de los sentidos. Pero el comienzo propiamente dicho del conocimiento divino –el ascenso al monte– consiste en reconocer la presencia divina tanto en la naturaleza, también posible para los sabios paganos, como en la Escritura. Esta presencia de la Palabra divina evoca la primera teofanía durante la cual los oídos de Moisés fueron iluminados por las enseñanzas de Dios. A medida que se avanza en el conocimiento de Dios, se adquiere un aprendizaje sobre la práctica de las virtudes. En el momento culminante del encuentro con la divinidad se comprende que a Dios no se lo puede conocer como se conoce cualquier otra cosa; se lo ve en el no ver, conocimiento que a su vez va creciendo incesantemente, si bien la esencia de Dios no se puede captar con la mente humana. En el paso siguiente se comprende en qué consiste la piedad, *eusébeia:* en la unidad de la filosofía práctica y contemplativa.

Como coronación de una larga vida de virtud por parte de Moisés, se produce la tercera teofanía, episodio en el cual la Belleza/Bondad

de Dios contemplada anteriormente impulsa al Patriarca a suplicar lo máximo: ver el rostro de Dios. La respuesta obtenida: "el hombre no verá a Dios y seguirá viviendo", tiene dos interpretaciones: una cognitiva y otra de índole moral. En lo cognitivo, por un lado, se explica que Dios es vida, verdad e ilimitado, si alguien supone conocerlo como algo limitado, no conoce a Dios; por lo tanto, tampoco la verdad, y entonces por su propio engaño, carece de vida; por otro lado, el conocimiento divino consiste en no satisfacer nunca el deseo de conocerlo; en lo moral, descubre que conocer a Dios es seguirlo en una carrera continua hacia el bien, y a la vez, permanente en el bien. Moisés alcanzó la felicidad en este proceso de vida y conocimiento.

Cabe preguntarse en este momento si Gregorio pretende ofrecer un camino sistemático para el conocimiento de Dios en base al recorrido de Moisés explicado en la Biblia, o más bien expresar una experiencia propia sobre el conocimiento divino a la luz de los pasajes bíblicos. Fundamento para este interrogante es que en la primera teofanía Dios se revela en la luz, pero cuando se inicia el segundo encuentro con él, interpreta las trompetas como el orden del universo a través del cual también los paganos pueden conocer a Dios. ¿Sería posible que luego de la primera teofanía, donde se revela el "ser", se "retrocediera" al conocimiento de Dios a través de la naturaleza? Gregorio mismo hace una aclaración al respecto:

> Quizás lo mejor sea adaptar (armonizar) nuestro conocimiento (*nóema*) a la interpretación espiritual, siguiendo paso a paso el orden de la narración (II, 153).

De allí que en la segunda teofanía no veamos que haya una sistematización estricta de los "pasos" para el conocimiento de Dios, ya que en ese caso, el sonar de trompetas no podría (según la segunda interpretación del pasaje) estar después de la primera teofanía. Pensamos entonces que lo más importante es descubrir que en cada teofanía hay un paulatino y permanente avance hacia el conocimiento divino, que ese avance tiende al infinito y consiste en una relación recíproca y mutuamente enriquecedora de la vida de virtud y el conocimiento de Dios.

Pero por otra parte, aunque las teofanías presentan ciertas etapas comunes –por ejemplo, la purificación de vida y del pensar– van adquiriendo sucesivamente amplitud, profundidad y consecuencias. Así, la visión de Dios por parte de los paganos (2ª t.) no

sucedió en la 1ª; en esta, además, Moisés se encuentra solo ante Dios y se simboliza su purificación de vida y del conocimiento sensible con el descalzarse, en la 2ª se purifica todo el pueblo aunque asciende solo el Profeta; en la 1ª se conoce a Dios en la luz, en la 2ª en la tiniebla, lo cual implica una mayor comprensión de lo limitado del pensamiento humano y en la 3ª en el amoroso deseo incesante de ver a Dios. En la 1ª, Moisés recibe luz (la revelación) en sus oídos, en la 2ª es como ensordecido por las trompetas que significan la explicación de las Escrituras, en la 3ª la Palabra se convierte en carrera estable para quien quiere ver a Dios. Como consecuencias de las teofanías vemos: fortaleza en la 1ª, aprendizaje sobre las virtudes y la Ley en la 2ª, ansias de seguir a Dios y permanecer firme en su Palabra en la 3ª.

En fin, para relacionar estas teofanías con el resto de la obra, conviene advertir que en las últimas páginas Gregorio habla de la meta (*télos*) y dice que así como la riqueza es la meta del comercio (II, 317), el objetivo de la vida elevada es ser llamado servidor de Dios (*télos tò klethénai oikéten theoû*). Ahora bien, luego de lo expuesto, comprendemos que el servidor –que habita en la casa del Señor– es quien conoce a Dios, y quien lo conoce, puesto que es Belleza y Bondad infinita, lo ama; ese conocimiento está en total correspondencia con la vida de virtud y el servicio entendido como vida de virtud es la otra cara del conocimiento divino.

La presentación de la vida de Moisés quiere ser, pues, en última instancia, una enseñanza sobre lo divino, a fin de que se fortifique en los destinatarios la vida de virtud, y también una invitación a servir a Dios entendiendo este servicio como una vida de virtud que se fundamenta sobre el conocimiento divino.

En el Prefacio, Gregorio asevera que escribe la *Vida de Moisés* para proponer un ejemplo imitable haciendo una consideración de lo que significa la perfección de la virtud, la cual consiste, precisamente, en no tener límite. En la *Theoría*, luego de exponer un resumen de la historia del Patriarca considerando los momentos más importantes y de mayor prueba de la fe y la virtud de Moisés, nuestro autor desarrolla la etapa culminante de la vida de aquel: la tercera *teofanía*, donde a causa del gran deseo de ver a Dios pide verlo y, al no poder verlo, descubre lo infinito de Dios que identifica con el Ser y con la Vida verdadera (*zoé*), aumentando en él siempre más el deseo. En consonancia con todo ello, en la Conclusión, Gregorio invita al lector a imitar esa vida de virtud y elevar su espíritu hacia lo

que es grande y divino y recuerda que la meta de la vida de virtud es devenir amigos de Dios.

De este modo, al lector se le propone una vida de virtud (*bíos kat' aretén*) que es un modo de vida temporal e histórico, tendente constantemente a la perfección, que tiene su fundamento en la vida verdadera (*zoè alethés*) que es el Ser mismo, infinito e intemporal, fundamento que a la vez se constituye en la meta a la cual se debe aspirar, inalcanzable en su totalidad, pero que ejerce una irresistible atracción hacia sí. Moisés es modelo de este camino.

Y así como Cristo es vida (*zoé*) expresada en una vida en la virtud (*bíos kat' aretén*), así como Gregorio escribe la *bíos* de Moisés que por su vida elevada y el conocimiento divino alcanzó un altísimo grado de participación de la *zoé* de Dios, el autor está invitando con su obra a profundizar más en el conocimiento de la virtud, de Dios, de modo de llegar a ser amigos de Dios.

En las teofanías se ha podido ver una relación de reciprocidad entre la vida de virtud (*bíos kat' aretén*) y el conocimiento de Dios que es vida (*zoé*); el avance en uno de los planos posibilita o produce en consecuencia el avance en el otro y así el conocimiento de Dios no se alcanza sin la vida de virtud ni la vida de virtud se fortalece sin el conocimiento de Dios.

María Alejandra Brusco